学术专论

清代来华传教士马若瑟研究

张西平

[摘要] 马若瑟是康熙年间来华的法国耶稣会士，来华后曾被白晋介绍给康熙，在京城生活了一段时期。本文从西方早期汉学的角度对马若瑟的主要汉学著作《汉语札记》做了初步的研究，分析了该书的结构、价值和影响；同时还对马若瑟用法文翻译元杂剧《赵氏孤儿》的历史过程、学术影响做了研究。在此基础上，从具体文本出发，呈现了马若瑟索隐派思想的主要观点，揭示出在中国传教和向欧洲介绍中国文化问题上，马若瑟的思想基础。

[关键词] 马若瑟　来华传教士　《汉语札记》

[中图分类号] K249　[文献标识码] A　[文章编号] 1002 - 8587 (2009) - 02 - 0040 - 08

An Examination of Joseph de Premare's Scholarship and his Influence on European Sinology

Joseph de Premare, S. J. (1666 —1736) was a French Jesuit who entered China during the reign of the Kangxi Emperor. Joachim Bouvet, S. J. (1656 —1730) introduced him to Kangxi, and de Premare lived at the Qing Court. This paper undertakes a preliminary study of Notitia Linguae Sinicae, one of Premare's important works of sinology, analyzing its structure, its value and its influence from the angle of the origin of European Sinology. The paper also dwells on the history and academic influence of L'orphelin de la Maison de Tchao, which was translated into French by Premare. Based on the abovementioned texts, the author presents Premare's views on figurism and explores Premare's conception of the China mission and the dissemination of Chinese culture into Europe.

马若瑟 (Joseph de Premare, 1666 —1736)，法国来华的著名耶稣会士。1714 年，另一法国传教士白晋为了推进他的《易经》研究，通过康熙皇帝将傅圣泽和马若瑟召到北京。①雍正登基后，对天主教的政策开始变化，他曾谕令："西洋人乃外国之人，各省居住年久，今总督奏请搬移，恐地方之人妄行扰累，著行文各省督抚，伊等搬移时，或给与半年数月之限，令其搬移。其来京与安插澳门者，委官沿途照看送到，毋使劳苦。"②正是因为雍正的这个谕令，在华的传教士除留在北京者外，都被集中到了广州。马若瑟也不得不离开他在江西省的传教点，南行广州，并于 1733 年迁居澳门。1736 年 9 月 7 日或 17 日，马若瑟在澳门去世。③

马若瑟一生著述丰厚，是来华的耶稣会士中汉语最好的几个人之一。法国汉学家雷慕沙就说他是来华传教士中"于中国文学造诣最深者。"④本文仅就马若瑟在语言学、西方汉学等领域里的贡献以及其思想的特点等几个问题，作初步探讨。

一、马若瑟的汉语研究

根据现在我们掌握的已经出版的资料，目前可以看到的西人入华以后第一部关于中国语

[收稿日期] 2008 - 12 - 10

[作者简介] 张西平 (1948 —)，男，北京外国语大学中国海外汉学研究中心教授；北京 100089

法的研究著作是多米尼加传教士万济国（Francisco Varo）用西班牙文所编的《华语官话语法》（*Arte de la lengua mandarina*）。这本书1703年在广州以木刻出版。[5]实际上作者想把汉语纳入印欧语法系统之中，他编写此书时所依据的就是1481年由艾里约·安多尼奥·内不列加（Elio Antonio Nebrija，1441—1552）所编写的《文法入门》（Introductiones latince）一书。

真正开拓了中国语法研究的是法国来华传教士马若瑟的《汉语札记》（*Notices sur la langue chinoise*）。这本书1728年写于广州，但直到1831年才在马六甲出版，1847年才被布里奇曼（Bridgman）由拉丁文译为英文出版。

《汉语札记》共分四个部分：绪论介绍了中国的典籍、汉字书写及汉字发音的特点，并按照中文发音元音的序列列出了1445个常用字简表；[6]第一部分以口语语法为主，介绍了中文口语的基本特点和语法特征；[7]第二部分介绍了中文的书面语言，说明了古汉语的语法和句法，古汉语之虚词及书面语的修辞方法和例句[8]；第三部分已经丢失。

马若瑟的《汉语札记》在西方汉语学习史、研究史上有着不可取代的地位。这表现在以下几个方面：

第一，它是西方第一部系统的汉语语法著作。瓦罗虽首开汉语语法研究之先河，但他基本上仍是以拉丁文语法来套中文语法，而且仅有30页的内容，只能称得上是一个大纲。而马若瑟的书仅从中国各类文献中引用的例句就有一万三千余条，虽然仍未脱印欧语法体系，但他"力求越出欧洲传统语法的范畴"[9]，努力从中文文献本身出发来概括出其自身的语法规律。无论从其规模、体系，还是文献的丰富性来看，将其称为"西方人研究我国文字之鼻祖"都当之无愧。法国汉学家戴密微（Paul Demiéville，1894—1979）把这本书称为"19世纪前欧洲最完美的汉语语法书"[10]是十分恰当的。

第二，它是首次把汉语分成白话和文言两部分来研究的著作。汉语的书面语言和口头语言历来有很大区别，许多入华传教士在学习汉语时都体会到了这一点。马若瑟敏锐地意识到这个问题的重要性，在《汉语札记》中把白话与文言语法的区分作为全书的基本构架，白话部分的材料大多取自元杂剧和《水浒传》、《好逑传》、《玉娇梨》等小说；而文言部分的语言材料则主要取自先秦典籍、理学名著等。

把马若瑟的这一尝试放到中国语言学史中，就可显示出其学术价值来。近代汉语的发展过程就是一个解决书面语与口语严重脱节、而不断用现代书面汉语取代文言的历史过程。明清时的白话文运动，由黄遵宪、裘廷梁、陈荣衮开启了对文言文的批评，而五四时的白话文运动则将反对文言文、提倡白话文与反封建联为一体，在陈独秀、胡适、钱玄同、鲁迅、刘半农等人的努力下，终于使白话成为现代汉语的主体[11]。1920年"学校语文课程也发生了突变，首先把小学儿童三千条一贯诵读的文言文改为白话文，因而把课目名称'国文'改为'国语'……这就意味着：一、是现代的汉语，不是古文（文言文）；二、是大众的普通话，不是某一阶层的'行话'和某一地区的'方言'。"[12]这说明白话进入学校到1920年才成为现实，而被称为"第一次系统地研究了白话文语法，形成了一个完整的语法体系，使语法知识得以普及……"[13]的黎锦熙的《新著国语文法》是出版在1924年。因而应该说，马若瑟这本书实际上开启了中文白话语法研究之先河。

第三，它是近代以来汉语语法研究的奠基之作。

近代以来的汉语研究在三个地域展开，一是在欧洲本土，二是在港澳、南洋一带，三是在中国本土。马若瑟的《汉语札记》对这三个地域的中文语法研究都产生了影响。

雷慕沙是"第一位在欧洲仅从书本了解中国而成功地掌握了有关中国深广知识的学者"。[14]在欧洲本土最早出版的汉语语法书是前面讲过的从德国到彼得堡的汉学家巴耶尔的（Theophilus Sigefndus Bayer）《中华博物馆：详论汉语和中国文学的道理》（*Museum Sinicum in quo Sinicae Linguae et litteraturae ratio explicatur*）。这本书不仅介绍了中国的文字，也是欧洲最早介绍中文语法的书籍[15]。当时法国的一名学者傅尔蒙（Etiene Fourmont，1683—1745）在1742年也出版了一本中文语法书，《中华官话和文

字的双重语法》（*Linguae Sinarum Mandrinicae Hieroglyphicae Grammatica duplex*），但当代学者认为该书抄袭了马若瑟书的很多内容，其水平远赶不上马若瑟[16]。在欧洲汉学界影响最大的汉语语法书是由法国第一位汉学教授雷慕沙写成的，而雷慕沙在法兰西学院开设汉语课程所参考的书主要就是马若瑟的书，一百多年来这部手稿藏在图书馆无人问津，经雷慕沙的学习、介绍，它才渐为人知。雷慕沙1822年出版的第一部语法书《汉语语法基础知识》（*Elémens de la grammaire chinoise*）就“受到了此书的启发”。[17]这部书被认为是欧洲“第一部科学的从普通语言学的角度论述汉语语法的学术性著作。”[18]从此以后，“雷慕沙在法国公学开创了公开研究汉语，包括民间汉语和古典汉语的先河。从此，有关汉语语法的著述便不断增多了。”[19]

在亚洲的新教传教士马礼逊于1811年写了《通用汉言之法》，但这部书实际到1815年才正式出版。他按照英语语法特点对汉语进行了研究，“他将英文的基本语言规律也当作中文的语言规律，而将中文纳入他非常熟悉的母语的语法结构中……作为第一部系统论述中国语法的著作，该书在汉语语法研究史上具有开拓性意义。”[20]马礼逊在写这部书时未看到马若瑟的《汉语札记》，但他对这本书十分关心。一位叫金斯博鲁的人出资1500英镑，在马礼逊的具体安排下1831年由马六甲英华学院出版了此书的拉丁文第一版，1847年又是裨治文的堂弟裨雅各将其翻译为英文，在《中国丛报》上发表。[21]这说明在南洋一带活动的新教传教士对马若瑟这本书一直十分重视。

二、马若瑟对中国典籍的翻译及其影响

对中国文化典籍的翻译和介绍是马若瑟在中西文化交流史上的一个重要贡献。按照费赖之的介绍，他翻译了《书经》的部分内容和《诗经》的第八章。[22]但他所翻译的中国文化典籍中最有影响的是他对元杂剧《赵氏孤儿》的翻译。《赵氏孤儿》取材于《史记·赵世家》、《左传·宣公二年》等历史书，讲的是晋灵公时奸臣屠岸贾杀害了赵盾一家三百余人，只剩下赵朔夫人，即灵公的女儿，腹怀有孕藏在宫中。赵朔的夫人在宫中生了个儿子，起名“赵氏孤儿”。她托赵朔的门客程婴将孤儿带到宫外抚养，然后自己就缢死。屠岸贾此时把晋宫围的水泄不通，程婴将孩子藏在草药堆中想混出宫门，守门的韩厥明知草药中放有孩子，但出于正义之心，他放走了程婴，然后自己引刀自刎。屠岸贾得知这个消息后就下令将晋国半岁以下、一个月的小孩统统杀死。程婴找到了当年赵盾的同僚公孙杵臼商量如何处理，在此危机时刻这两个当年赵盾的门人都大义凛然，挺身而出。程婴决定献出自己刚出生的儿子，顶替赵氏孤儿，而公孙杵臼则主动扮演收藏赵盾后代的角色。在剧的第三折中，程婴告发公孙杵臼收养赵氏孤儿，并亲自将假孤儿，实际上是自己的亲生儿子交给了屠岸贾。因程婴“揭发”公孙杵臼收养赵氏孤儿有功，就被屠岸贾留下当了门客，其子被屠岸贾收为义子，而这恰恰就是真正的赵氏孤儿。二年后程婴将真情告诉了赵氏孤儿，而此时他已经名为程勃，又因过继给了屠岸贾，又名屠成。赵氏孤儿在上卿魏降的帮助下杀了屠岸贾，为父为祖报了大仇，程婴、公孙杵臼、韩厥均被朝廷嘉奖。

纪君祥创作《赵氏孤儿》杂剧时，“一方面把《左传》和《史记》记载的晋灵公欲杀赵盾和晋景公诛杀赵族这两个相隔多年的事件捏合在一起，一方面继承了《史记》中这个故事的主要人物和线索，增添和变动了若干情节，并赋予它强烈的复仇思想，塑造出一批为挽救无辜而前赴后继、舍生取义的人物形象，使之成为一个壮烈的、正气浩然的悲剧。”[23]

马若瑟在翻译这个剧本时并不是将剧本全部翻译成了法文，而是一种改写。

王国维在谈到元杂剧时说：“杂剧之为物，合动作、言语、歌唱三者而成。故元剧对此三者，各有其相当之物。其纪动作者，曰科；纪言语者，曰宾、曰白；纪所歌唱者，曰曲。”[24]从元杂剧的结构来说，马若瑟在翻译《赵氏孤儿》时剧中的曲子全部未译，里面的诗云也大多未译，只是将剧中的对话翻译了出来。这样的翻译显然减弱了元杂剧的艺术魅力。“元剧

之词，大抵曲白相生"[25]，这说明宾白和曲是元杂剧的两种表现手法，二者缺一不可。这是说在表演时必须"合动作、言语、歌唱三者而成"。但在印剧本时常有变化，王国维说在《元刊杂剧三十种》中有曲无白的剧本很多，这恐怕是坊间在刻印时认为宾白人人皆知，而唱曲则听者不能尽解，需要看看文字方能体会之意。

马若瑟的翻译和中国坊间的刻本正好相反，法文是有宾白而无唱曲。如果对照中国坊间的那种有唱曲而无宾白的本子，马若瑟这样的翻译也是可以容忍的，因为他在翻译中基本上把整个剧情翻译了出来。但也要看到虽然整个剧的故事梗概大体可以看出，不过元剧的艺术性却失去了许多，因为元曲以唱为主，如果唱的曲子没有了，剧的味道就失去了许多。"再者，有些地方，宾白脱离了曲子，好像也可以前后贯串；但也有不少地方，宾白脱离了曲子，就上下不很衔接——在这些'曲白相生'之处，经过了割裂，前后脉络就不明白、不自然了。"[26]

元杂剧中的曲虽然较之唐诗和宋词已经更为自然，也多用俗字，王国维将元杂剧称为"中国最自然之文学"，但对于西方人来说理解是相当的困难，对马若瑟的翻译来说也是相当的棘手。这样的唱曲用典如此之多，若无中国文化历史知识根本无法理解，若将此翻译成法文实在困难。因此，马若瑟在翻译中删去唱曲的做法虽然不完美，但可以理解。

陈受颐在评论马若瑟《赵氏孤儿》的翻译时说："马若瑟的译文，我们今日看来，原是非常简略；阙而不译的地方很多，例如开场下白诗，差不多完全不译。但是原文的大体结构，尚能保存；而难明的地方，亦加注解，于当时读者，颇有帮助。"[27]所以，马若瑟的《赵氏孤儿》翻译尽管不完全令人满意，但毕竟开创了中国戏剧向欧洲传播的历史。

马若瑟的《赵氏孤儿》的法文版 1735 年发表在杜赫德（Jean-Baptiste du Halde）所编辑的《中华帝国全志》上[28]，第二年在英国就有了英文翻译本，[29]1736 年底就有另一个节选的译本，这就是瓦茨（Watts）的译本，[30]1748 年有了德文本，[31]1774 年有了俄文版。中国学者最早注意到《赵氏孤儿》的欧洲译本的是王国维，他在《宋元戏曲考》中说："至我国戏曲之译为外国文字也，为时颇早。如《赵氏孤儿》，则法人特赫尔特 Du Halde 实译于一千七百六十二年，至一千八百三十四年，而裘利安 Julian 又重译之。"[32]王先生这里关于翻译者和出版时间都有误，他显然不知这是马若瑟所译，这点范存忠和陈受颐在文章中都已经指出。关于两个英文译本的关系，范存忠先生有详细的介绍；[33]关于《赵氏孤儿》在整个欧洲的传播，陈受颐先生、范希衡先生也都有详细的论述。[34]

如果谈马若瑟译本的影响，首先在于他介绍了一个完全和西方不同的戏剧形式，这对西方人来说是完全崭新的东西。如杜赫德在介绍马若瑟这个剧本时所说："读者们不能在这里（《赵氏孤儿》）找出三一律的遵守，时之统一，地之统一，情节之统一，在这里是找不到的；至于我们在戏剧里所受的其他惯例，令我们的作品精雅而整齐的惯例（指三一律），在这里也是找不到的。我们的戏剧之达到今日的完美者，只是近百年内的事情；在此之前，也不过是十分笨拙而粗率。因此，如其是我们见的中国人不守我们的凡例，也不该觉得诧异，他们原是向来处一隅，与世界的他部断绝往来的。"[35]《赵氏孤儿》正是这种在戏剧形式上与西方的不同，从而引来诸多的批评和讨论，这实际是文化间的一种相互影响。[36]

文化的传播和接受之间的距离相当之大，马若瑟在向法国介绍《赵氏孤儿》时只不过在翻译时将曲子未译，但故事的梗概并未变，但《赵氏孤儿》一旦进入了欧洲文化的视野，欧洲人对它的接受就完全不一样了，他们完全是根据自己的文化和想象重新改写了《赵氏孤儿》，使其变成了一个地地道道的欧洲戏剧。这方面最典型的就是英国的哈察忒（Willia，Hatchett）的《中国孤儿》和伏尔泰（Voltaire）的《中国孤儿》。

哈察忒自己在他的《中国孤儿》剧本中明确地说，他是从马若瑟翻译的《赵氏孤儿》那里改编的，他将原来剧中的时间缩短，尽量向西方的三一律来改造剧本，这样"剧情的演进痛快了许多，而情节的主体，也减少了许多枝

蔓。”在剧中加了许多歌曲，为了表示与《赵氏孤儿》的区别，把故事发生的时间从春秋改为明末清初，把剧中的所有人物的名字全部改了。因为哈察忒根本不懂中文，也不知每个中文名字的含义和代表，在中国看来就十分可笑。他把屠岸贾改为高皇帝，把韩厥改为吴三桂，把公孙杵臼改为老子，把赵氏孤儿改为康熙。

这样的改写在文学上几乎没有什么价值，但当时这个改写的剧本确是哈察忒反对当时的英国首相华尔波（Robert Walpole）的一个隐蔽的武器，因为剧本是献给当时英国首相的政敌阿尔直尔公爵的（Duke of Argyle）。所以，陈受颐说，“严格看来，是一篇反对华尔波的政论。”[37]

如果说哈察忒的《中国孤儿》是着眼于英国的政治，那么伏尔泰的《中国孤儿》则是从法国的思想出发而改编的。伏尔泰的《中国孤儿》的大体情节是成吉思汗占领北京后追杀宋朝皇帝留下的孤儿，宋朝大臣张惕在危难中受命托孤，为保护宋朝的后代，他决定将自己的儿子献出。但他的妻子伊达美不同意，为保护丈夫、宋朝的孤儿，伊达美向他年轻时的恋人成吉思汗说了实情。成吉思汗旧情复发，并以伊达美的丈夫、儿子和宋朝的孤儿三人的性命相逼。在国家利益和个人利益冲突面前她为救宋朝孤儿宁死不屈，要和丈夫双双自刎。张惕夫妇的大义凛然感动了成吉思汗，赦免了张惕夫妇，收养了中国孤儿，并令张惕留在宫中，以中国历史文化和文明教化百官，治理国家。[38]

伏尔泰对马若瑟所翻译的《赵氏孤儿》给予了高度的评价。他认为“《赵氏孤儿》是一篇宝贵的大作，它使人了解中国精神，有甚于人们对这个大帝国所曾作和将作的一切陈述。”[39]而他所以改编《中国孤儿》，除了他对中国文化的崇敬心情，认为“东方是一切艺术的摇篮，东方给了西方以一切。”[40]更多是从法国文化本身的需要来说的，从直接原因来说，他是在回答卢梭对文明进步的怀疑，说明文明是可以战胜野蛮的，《中国孤儿》中以张惕为代表的被占领者最终成为占领者成吉思汗的精神导师，就充分说明进步总要战胜落后，文明总要战胜野蛮。从远处讲，作为十八世纪法国的思想领袖，伏尔泰正是企图通过《中国孤儿》宣扬孔子代表的儒家思想，以批评在西方占主导地位的基督教思想，通过《中国孤儿》说明开明的君主制是法国最好的政治选择。这是一种文化间的“借用”和“移植”，通过这种文化的解释来解决自己本身的文化问题和思想问题。这样的文化“误读”几乎是文化间不可避免的事情，正如梁任公所说：“伏尔泰以其诚恳之气，清高之思，美妙之文，能运他国文明新思想，移植于本国，以造福于同胞。”[41]而文化间的“误读”、“移植”的基础是文化间的翻译，就此而论，马若瑟所翻译的《赵氏孤儿》实际上已经成为我们揭开法国十八世纪思想史的一个重要方面。[42]

三、马若瑟的索隐派思想[43]

以白晋为代表的法国耶稣会来华传教士的索隐派是在“礼仪之争”中最为独特的一派，他们完全不同意以阎当为代表的那种反对耶稣会的传教路线，但他们在坚持“利玛窦路线”时又必须从理论上来回应巴黎外方、道明会的批评。为了在中国传教，他们必须在中国待下去，但同时又必须为他们在中国待下去找到理论的根据，因为毕竟罗马教宗已经表态，批评了耶稣会的路线。正是在这样的背景下，以白晋为代表的索隐派产生了。目前，对索隐派的代表人物白晋和傅圣泽的研究已经取得了较大的进展，[44]对马若瑟的索隐派思想则很少有专题的研究。这里我们以马若瑟的中文文献为中心，对他的一篇代表性的索隐派中文文献做一初步的研究。

《六书实义》，现藏于梵蒂冈图书馆。[45]这本书里，马若瑟通过一个书生和老夫的对话，从索隐派的立场对许慎的《说文解字》的六书理论做了新的解释。

许慎（公元58—147年）字叔重，他所写的《说文解字》是中国语言学史上的第一部字典，“独体为文，合体为字。‘说文解字’就是说解文字的意思。《说文解字》全书十五卷，今本每卷分上下卷，则共为三十卷。共收字九千三百五十三字，古籀异体重文为一千一百六

十三个。”[46]许慎的一大贡献就是第一次用六书对汉字做了系统的研究。六书说在许慎前就有[47]，但“第一个用六书说对古文字进行大规模分析的人则是许慎。”[48]

马若瑟从索隐派的立场出发对《说文解字》做了基督教角度的阐发。因文章字数有限，我们仅举两例加以说明。

许慎在《说文解字》的序中说：“盖文字者，经艺之本，王政之始，前人所以垂后，后人所以识古，故曰本立而道生，知天下之至啧而不可乱也。”这里许慎强调了文字的重要，因为当时许慎写《说文解字》时正是古文学派和今文学派争论最激烈的时候，《说文解字》是古文学派的最重要的成果。古文学派认为强调古文绝不是仅仅的识字的“小学”，而是关乎于如何理解经书之大事，过去经书所以理解不好，大都缘于对文字理解的不好，而只有将古文字搞清才能做到“信而有证，稽譔其说，将以理群类，解谬误，晓学者，达神旨，分别部居，不相杂厕也。”

在《六书实义》中马若瑟以书生的口吻问“书契之原？”这是问文字的产生，语言著作出现的原因。马若瑟一开始顺着中国的说法“上古结绳而治，后世圣人易之以书契。”接着话题一转说：“乾为天，兑为口舌，书契其代天之言乎”，将文字的产生推向神秘化。他认为“书契之原，其出于河洛。”他引用罗泌的话，[49]“河图洛书，皆天神设言义告王，先王受之于天，传之于世，百官以治，万民以察，谓之书契”。这样，结论是“故云，代天之言也。”[50]

河图洛书是关于中国文字的来源之说，《易经·系辞》中说：“河出图，洛出书，圣人则之”；《论语》中说：“凤鸟不至，河不出图”。这里的河图指八卦，洛书指文字。关于这种说法，在清代时有较大的争议。纪昀在他的《阅微草堂笔记》中说，“世传河图洛书，出文字，唐以前所未见也。”远古的文化总有一定的神秘性，这是很自然的。但许慎在《说文解字》的序言中实际上已经把这点讲得很清楚，他的看法和马若瑟有很大的距离。我们看许慎所说：“古者庖羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，视鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作《易》八卦，以垂宪象。及神农氏，结绳为治，而统其事，庶业其繁，饰伪萌生。黄帝之史仓颉，见鸟兽蹄迒之迹，知分理之可相别异也，初造书契，百工以乂，万品以察……仓颉之初作书，盖依类象形，故谓之文，其后形声相益，即谓之字。”

马若瑟利用中国文化在远古时代具有部分神秘性的特点，尽量从神学的观点来解释中国文字的产生，将书契的产生归结为天，文字成为“代天之言”。这显然和许慎所强调的方向是不同的，在许慎这里已经开始对文字的产生做了历史的说明；而马若瑟在文字的产生上的解释恰恰是相反，是利用远古文化的神秘特点，从和许慎不同的方向加以解释，将文字产生的原因重新拉回到神秘的远古时代。

为了突出六书的作用，他写道：“百家出，六书昧。六书昧而六经乱。六经乱而先王之道熄。故余常云，六书明而后六经通，六经通而后大道行。”[51]这样，六经的基础是六书，六书是代天之言，整个中国文化的归向在马若瑟这里就发生了转向。

文化之间的理解和解释历来是一种创造，我们在这里一方面可以说，马若瑟在曲解《说文解字》，因为他加入了许慎完全没有的思想；同时，我们也可以说马若瑟在创造，在创造一种新文化，在会通中西这两种在文化趋向上完全相反的文化。实际上直到今天，马若瑟的这条思路仍是中国教会的理论家们在解释基督教神学思想时常常采用的手法。[52]

马若瑟在对待中国礼仪问题上也很灵活。利玛窦采取的是把祭孔、祀祖等礼仪非宗教化的办法，将这些定为中国人的风俗。但这样做很容易被巴黎外方传教会抓住把柄，在当时的礼仪之争中也的确是这样。而马若瑟将中国的礼仪作为儒教的一个合理的部分，将所有这些礼仪都奠基在对上帝的信仰之下，对天的敬仰之下。从理论上说马若瑟的理论安排显然比利玛窦的更为周全。这表现在两点上：

第一，马若瑟比利玛窦更好地处理了远古信仰和当下信仰的关系。利玛窦用回到原儒的办法来处理和儒家的关系，以此来说明基督教和儒家的一致性，但在当下如何处理和儒家的

关系上，利玛窦那种批宋儒的办法显然会造成耶儒的紧张关系；而马若瑟从根本上将儒家从“家”变为“教”，这样不仅是对远古原儒的肯定，也是对宋儒的肯定，历史和现实不再分离。在《儒教实义》中马若瑟虽然也对宋儒有所批评，但总体上是持肯定的态度。

第二，马若瑟比利玛窦更好地处理了宗教本体和宗教伦理的关系。利玛窦为对付其他教派对自己传教路线的批评，他将中国的风俗礼仪排除在宗教伦理之外，但这样使信教的信徒在宗教本体的信仰上和伦理生活的安排上处于分离状态，这样的结果很容易被对手抓到把柄，耶稣会的传教士们也很难给信徒说清在对待上帝的信仰上和祭孔祀祖的礼仪上的关系；而马若瑟的做法更为彻底，把信仰和伦理生活统一起来说明，并指出二者之间的关系。这样一个理论说明肯定会使教徒更为满意，使反对者难以发现理论的空隙。

这样，我们看到以马若瑟、白晋、傅圣泽等人为代表的索隐派实际上是利玛窦适应路线的进一步发展，是一种更为圆融的适应理论，而不能将其视为一种怪诞的理论，一种在文化间的奇怪的说明。在这个问题上，笔者不同意目前绝大多数研究者的观点。以往的研究都没有看到索隐派实际上是耶稣会内部对中国文化和典籍最为熟悉的一批人，他们在理论上的创造也是最为大胆的。从理论体系上来说，他们显然比利玛窦所代表的第一批耶稣会士们的理论更为自洽。

---

①参阅张西平：《中西文化的一次对话：清初传教士与〈易经〉研究》，《历史研究》2006 年第 3 期。

②中国第一历史档案馆编：《清中前期西洋天主教在华活动档案史料》第一册，第 57 页，中华书局 2003 年。

③④Knud Lundbæk，*Joseph de Prémare*（*1666—1736*），*S. J Chinese Philology and Figureism*，*p63*，Aarhus University Press 1991. 另一中说法是他逝于广州，日期不详。费赖之说：“1733 年赴澳门。似载 1735 年殁于澳门，月日不详，而殁地亦不能必为澳门也。”见费赖之：《在华耶稣会士列传及书目》上册，第 526 页，中华书局 1995 年；第 528 页。

⑤考狄认为“1703 年在广州出版《官话艺术》已不是瓦罗的最初的编写本，他最初的版本只能在傅圣泽的书中看到。”见许光华：《16 至 18 世纪传教士与汉语研究》，见任继愈主编：《国际汉学》第六期，第 476 页，大象出版社 2000 年。

⑥⑦⑧马若瑟：《中国语言志略》，1847 年英文版序言第 1—35 页；第 1—167 页；第 168—323 页。

⑨(法) 戴密微：《法国汉学研究史》，(法) 戴仁主编、耿升译：《法国当代中国学》，第 16、15 页，中国社会科学出版社 1998 年。

⑩(法) 戴密微：《法国汉学研究史》，(法) 戴仁主编、耿升译：《法国当代中国学》，第 15 页。

⑪何九盈：《中国现代语言学史》，第 130—173 页，广东教育出版社 2000 年。

⑫黎锦熙：《新著国语文法》，今序（1951）第 19 页，商务印务馆 1998 年。

⑬张拱贵，廖序东：《重印新著国语文法序》，是《新著国语文法》，第 5 页，商务印书馆 1998 年。

⑭(法) 马伯乐：《汉学》，见阎纯德主编：《汉学研究》第三集，第 48 页，中国和平出版社 1999 年。

⑮Knud Lundbaek，*T. S. Bayer*（*1694—1738*）*Pioneer Sinologist*，Curzon Press，1986。

⑯⑰何莫邪：(Christoph Harbsmeier)：《〈马氏文通〉以前的西方汉语语法书概况》，见《文化的馈赠：汉学研究国际会议论文集·语言学卷》，北京大学出版社 2000 年。

⑱(法) 戴密微：《法国汉学研究史》，见 (法) 戴仁主编，耿升译：《法国当代中国学》，第 27 页，中国社会科学出版社 1998 年。

⑲(法) 艾乐桐：《欧洲忘记了汉语却发现了汉字》，贝龙巴尔、李学勤主编：《法国汉学》第一本，见第 184 页，清华大学出版社 1996 年。

⑳吴义雄：《在宗教与世俗之间：基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》，广东教育出版社 2000 年，第 480 页。

㉑同上，第 488 页。詹姆斯·裨雅各也就是布里奇曼。

㉒(法) 费赖之著，冯承钧译：《在华耶稣会士列传及书目》上册，第 532—533 页，中华书局 1995 年。参阅 P. Duhalde，*The General History of China*，Volume the Second，Printed for J. Watts，London.

㉓邓绍基主编：《元代文学史》，第 162—163 页，人民文学出版社 1991 年。

㉔㉕王国维：《宋元戏曲考》，《王国维文集》，中国文史出版社 1997 年，第一卷，第 385 页；第 386 页。

㉖范存忠：《中国文化在启蒙时期的英国》，第 109 页，上海外语教育出版社 1991 年。

㉗陈受颐：《十八世纪欧洲文学里的赵氏孤儿》，载陈受颐著《中欧文化交流史事论丛》第 151 页，台湾商

务印书馆 1970 年。

㉘ *Desription Gegraphique, Historique, Chronologique, politique de l'Empire de la Chine et de la Taretarie chinoise.*

㉙*A Description of the Empire of China and Chinese Tratary*, Cave.

㉚*General History of China, Wattes.*

㉛*Ausfuehrliche Beschreibhung des Chinesischen Reicus des grossen Tratares.*

㉜王国维:《宋元戏剧考》,见《王国维文集》第一卷,第 417 页,中国文史出版社 1997 年。

㉝㊱范存忠:《中国文化在启蒙时期的英国》,第 57—61 页;第 111—118 页,上海外语教育出版社 1991 年。

㉞㉟㊲陈受颐:《十八世纪欧洲文学里的赵氏孤儿》,载陈受颐著《中欧文化交流史事论丛》,台湾商务印书馆 1970 年;第 155 页;第 162 页。另,范希衡:《〈赵氏孤儿〉与〈中国孤儿〉》,台湾学海出版社 1993 年。

㊳㊴参阅孟华:《伏尔泰与孔子》新华出版社 1995 年,第 115 页;第 119 页。

㊵伏尔泰:《风俗论》上册,第 201 页,商务印书馆 1996 年。

㊶梁启超:《论学术之势力左右世界》,见《饮冰室文集》第 6 卷,第 115 页,中华书局 1989 年。

㊷关于这方面的研究参阅利奇温著、朱杰勤译:《十八世纪中国与欧洲文化的接触》,商务印书馆 1991 年;孟华:《伏尔泰与孔子》,新华出版社 1995 年;许明龙:《十八世纪中国热》,外语教学与研究出版社 2007 年;谈敏:《法国重农学派学说的中国渊源》,上海人民出版社 1992 年;毕诺著、耿升译:《中国对法国哲学思想形成的影响》,商务印书馆 2000 年;张西平:《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》,东方出版社 2001 年;亨利·柯蒂埃著、唐玉清译:《十八世纪法国视野里的中国》,上海书店 2006 年;张国刚、吴莉苇:《启蒙时代的中国观:一个历史的巡礼与反思》,上海古籍出版社 2006 年。

㊸"索隐"这个概念在中国古籍最早出现在《周易》中,"探啧索隐,钩深致远,以定天下之吉凶,成天下之娓娓者,莫善乎蓍龟。"见(清)李道平:《周易集解纂疏》,第 604 页,中华书局 1994 年。蔡元培先生在他的《石头记索隐》中将"索隐"赋予三重含义:"品行相类"、"轶事有征"、"姓名相关",并认为他的《红楼梦》研究是以"触类旁通,以意逆志"为其基本的方法。参阅《石头记索隐》,第 1011 页,1055 页,浙江教育出版社 1993 年。采用"索隐"两字来翻译"Figurists",大体还保留着中文的原意。

㊹参阅 Claudian von Coliani, *P. Joachim Bouvet S. J. sein leben und sei werk*, Steyler verlag 1985;此书即将在大象出版社出版;(美)魏若望著,吴莉苇译:《耶稣会士傅圣泽神甫传:索隐派思想在中国及欧洲》,大象出版社 2006 年。

㊺文献编号:Borg. Cinese 357。此文献为抄本,封页有《马先生六书实义》字样,书的首页写有:"书生问,老夫答,温古子述。"书内字体为小楷,每页 12—11 行,每行 23 字不等。文献前有序,是折中翁所写,落款为"康熙庚子仲冬折中翁书",应是康熙五十九年(1720 年)。文后有跋,落款为"康熙辛丑孟春知新翁谨题",应是康熙六十年(1721 年),这里的"折中翁"和"知新翁"为何人,笔者尚无考证。

㊻濮之珍:《中国语言学史》,第 128 页,上海古籍出版社 2002 年。

㊼参阅《周礼·地保·保氏》。班固《汉书·艺文志》:"古者八岁入小学,故周官保氏掌养国子,教之六书,谓象形、象事、象意、象声、转注、假借。造字之本也。"

㊽何九盈:《中国古代语言学史》,第 62 页,广州教育出版社 2000 年。

㊾罗泌,宋庐陵人,少好读书,绝意仕途,诗问精深刻苦,不肯苟同于人,他所著的《路史》对我国的姓氏源流有着精辟的研究。

㊿51《马先生六书实义》,文献编号:Borg. Cinese 357.

52"在中国的文化思想里,有一个极为生动传神的图像——阴阳太极图……也许可以这样类比说:太极的整体就是无始无终,永远现在的唯一天主。'阳',象征父爱的给予者,代表阳刚之爱,但在阳刚中也抱阴柔,即在爱的给予中接受。'阴',象征子爱的接受与答复者,代表阴柔之爱,然在阴柔中也含阳刚、即在爱的接受中有给予……阴阳是相生相成的,父子的关系也是相生的。阴阳相交合一的动力——就是天主第三位的圣神的象征,是爱的奥迹合一的面目。在阴阳互动的过程中,万物化生,'万物负阴抱阳,冲气以为合'(《道德经》42 章)表示阴阳为一切生生的本源,是万有生命的两个原理。为此,可以说,在万物内部都存留着天主圣三的痕迹,天主寓居在整个宇宙中。本文把如此富于生命力的太极图,应用在天主圣三奥秘的解释上,一方面要帮助信徒更深入地进入圣三的堂奥,而且是以一颗中国仁的灵思与圣三相遇,实在倍感亲切!同时,若以此充满灵气的东方图回馈普世教会,相信必定有它独特的贡献合价值。"择引自辅仁神学著作编译会:《神学辞典》第 45 页,台湾光启出版社 1996 年。